



TITLE:

承認と自意識

AUTHOR(S):

樋口, 善郎

CITATION:

樋口, 善郎. 承認と自意識. 京都大学文学部哲学研究室紀要 2002, 5: 92-107

ISSUE DATE:

2002-12-01

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/50665>

RIGHT:

承認と自意識

樋口善郎

最近の新聞によれば、自殺者が4年連続で年間3万人を越えている¹。自殺の理由は千差万別であるが、同記事によると、「健康問題」を始めとして、「負債」「事業不振」「生活苦」「失業」「就職失敗」「倒産」などの「経済・生活問題」がそれに続く。今日の経済事情が強く反映したものといえる。しかしまた、その数字を押し上げる、隠れた要因として、今日の社会の「生きづらさ」があると思われる。その生きづらさの正体は何だろうか。さまざまな要素が複合して、生へのそのような重圧感を作り出しているので、一概にそれを指摘することは難しいが、その要素の有力なものに、日本の社会の「同質性」があるのではないだろうか。「単線社会」（「朝日」2002/8/20）の中で生きていくと、失敗することが許されなくなる。なぜなら、みなぎ単一の価値基準の中で計られているため、失敗すれば、認められなくなるからである。そうして人々は、精神的にも追い込まれていき、退き引きならないところに至る。

しかし、そうした場合でも、適切なサポートがあれば、引き返すことができる。家族のみならず友人や職場の支援も有効である。逆に、未婚者や離婚者、配偶者と死別した人は危険度が高まる。サポートの欠如は、自殺の危険因子の一つとされる。ただ、サポートと言っても、励ませばいいというものではない。鬱病の場合、励ましの言葉は、逆に、自殺する勇気を喚起してしまう場合もある。たとえば、追い込まれている人に、別の選択肢を示すことができればいいのかもかもしれない。「死」という選択肢しかない夫に、妻が無理に介入して「会社を休む」というもう一つ別の選択肢を提供したことが、彼を自殺から救うことにつながったという事例もある（「朝日」1999/10/27）。会社を休む、仕事を休む、学校を休む、そのような選択肢は、単線社会の中では、容易には許されない。単一の価値基準の下では、一つの失敗が、会社や社会でのその人の存在価値の否定、更には当人の価値の全否定につながりかねないからである。しかし、人は失敗し、過ちを冒すものではないだろうか²。失敗しても、脱線しても、それを認めてくれる、そのようなサポートが人を

¹ 2002年8月18日朝日新聞朝刊による。たとえば、2001年一年間の自殺者は3万1042人。以下同新聞からの引用は「朝日」の略号と括弧内の日付で示す。

² 拙論「クルマ社会と人間」（京都大学文学部哲学研究室紀要 PROSPECTUS No.4・2001年）でも同

支えてくれると言える。

自分の価値を認めてもらったり他人の価値を認めたり、あるいは、認め合ったり、そのような承認の関係こそ、人間関係の基礎をなすものである。それは、日常生活の中で普通はスムーズに機能している。日常生活のさまざまな活動の中にそれは「織り込まれている」³のである。しかし、それはときとしてうまく機能しなくなる。そうした場合、人は、自分の価値を示そうともがき、歪なかたちの存在証明をするに到る。ときには、自分の価値に自信を失い、自らを死に追いやる。小論は、現代社会の生きにくさをめぐって、承認論の視点から考えようとするものである。

1 存在の希薄さ

最近、少年たちの引き起こす事件が相次いで起こっている。そういう事件が起こる背景には、一言ではいえない複雑な事情があり、単純にそれらを取り扱うことはできないが、特徴的なのは、彼らの幾人かが自分たちの存在を希薄なものとして感じている点である。たとえば、1997年に起こった神戸連続児童殺傷事件の犯人は神戸新聞社に送りつけた犯行声明の中で、繰り返し自分の存在を「透明な存在」と規定している⁴。また、2000年に起こった高速バス乗っ取り事件の犯人も、インターネットの掲示板で「(お前は) 存在感がない」と他人から指摘され、「存在感ほしい」と書いている(「朝日」2000/6/7)。これらの自らの存在感の希薄さは一体何に由来するのだろうか。

まず、「透明」ということの意味を考えてみよう。透明とは、無視され素通りされてしまうということである。つまり、存在を認められていないということである。しかし、人間が一人ここに現に存在しているのに、その存在が認められないということがあるだろうか。それに対しては、承認を認識とは違うレベルのものと見なすということによって答えることが可能であろう。目にしたからといって、目を引かなければ、目には留められない。目を引いたものを一定の枠組みのもとで同定したものが知識となる。しかし、その同定の枠組みが価値あるものとみなされていることが、承認の大前提である。たとえば、Aとい

じ人間観のもとで議論を展開した。

3 石川准『人はなぜ認められたいのか』(旬報社・1999年) 51頁。

4 朝日新聞大阪社会部『暗い森』(朝日新聞社・2000年) 262-265頁に同犯行声明が収録されている。この犯行声明は、少年が、犯行当時マスコミが流した犯人像と自分がかけ離れていくのを見て、さらに「捜査の攪乱」のために、自分とは異なる犯人像をイメージして、書いたものと言う(同書69-70頁)。しかし、少年の自意識の表現がここににじみ出ているともいえるのではないだろうか。

うマラソン選手がレースで一位になった。そのことは、一つの知識と見なされる。「A は昨日のレースで一位だった」。しかし、この命題は、同時に、その選手の能力の卓越性を承認するものともなりうる。「あのレースで一位になれるとは大したものだ」という意味合いである。もしそのレースが素人相手のものであったなら、彼の能力は認められない。難易度の高いレースにおいて勝利をおさめたからこそ、彼の能力は承認されるのである。また、もし彼が二位に終わったなら、承認されないかもしれないし、あるいは、彼の無能力が承認されるということになる。さらにいえば、同じ二位でも素人選手 B がそれに食い込めば、B の能力は承認されるのである。以上見てきたことから明らかなことは、承認がなされる場合、価値あるものと認めるか否かの評価する人間の目があり、価値基準が働いているということである。このように承認の働きを考えた場合、「透明」ということの意味がはっきりしてくるだろう。透明であるということとは、価値ある存在だとは認められていないということである。

だれであれ人間、ある程度の自尊心・自己愛はもちあわせている。自分を必要以上に価値あるものとみなしている、虚栄心に満ち満ちた人間についてはいうまでもないが、なかには、卑屈な態度を採って、この人に自尊心などあるのかと思われんばかりの人もいる。しかし、その卑屈な態度の背後にも、逆に他人に傷つけられまいとする強い自尊心が隠れている。だれにとっても自分は掛け替えのない、特別な存在であり、価値あるものである。その自尊心を根本から揺るがすのが、他人の「無視」である⁵。透明人間扱いされるということは、自分の持ち合わせている自尊心を根こそぎにしてしまう。だからこそ、いわゆる「村八分」は、制裁となり、母親が子供を「無視」するのは、虐待になるのである⁶。

では、人間はどのような形で自尊心を満たそうとするのだろうか。ここで、簡単に承認のかたちを素描してみよう。自尊心とは、自分は尊い、価値ある存在だと自分で自分のことを認めている、いわば自己承認のことである。しかし、この自己承認はこのままでは主観的であり、ひとりよがりである。自己承認だけでやっていける程、多くの人は強くない。そこで、人間は、この自己承認の客観化を求める。つまり、自分は価値ある存在だということを他人にも承認してもらおうという存在証明を試みるのである。この他者による承認こそ、本来的な承認といえる⁷。もし承認が得られれば、自尊心は満たされる。承認が得ら

5 井上路望『十七歳』（ポプラ社）には、次のような言葉がある。「なにをされたのとか、なにをいわれたのってよくきかれるけど、そんなことより無視されるキツさってわかんないかなあ・・・。存在を否定されてるってことなんだよ!」。「朝日」2000/6/8を参照。

6 児童虐待防止法第二条参照。いわゆるネグレクト。

7 今村仁司『近代の労働観』（岩波書店・1998年）133頁。同書は、ヘーゲルやその解釈者コジュー

れなければ、満たされることはない。承認には、先述のように、価値基準があるからである。強い人は、自己承認だけで満足できるかもしれない。しかし、多くの人は、自尊心を満たすために、承認を得ようとしてもがき苦しむ。

さて、承認を構成するこれらの要素にも多様性があり、それに応じて承認もさまざまなかたちをとる。その多様性を指摘しておこう。(1) まず本人が何によって、自分の価値を示そうとするのかによって、承認のかたちは変わってくる。大きく分けて、人間は、「所属」「能力」「関係」⁸にたよって存在証明をする。「所属」を例にとれば、自分は、どこそこの一流大学の出身者だとか、どこそこの一流企業に所属しているということに、自分の誇りを見出し、それを他人に誇示する人がいる。「能力」とは、いうまでもなく、他人にはあまりできないことが自分にはできるということ。「関係」は、すでにその人が他人との間に結んでいる結びつきに寄りかかって承認を求めるという場合である。(2) 他方、評価する側も、それら三つによって評価する。存在証明しようとする側がよりかかっているものと、評価する側の評価基準の間には、基本的に対応関係が成り立つ（見せようとするものを見るし、見られるものを見せる）が、食い違いもありうる。(3) また、評価する側の他者といってそれは、本人にとって掛け替えのない他者か、疎遠な他者かで承認のかたちもずいぶん異なる。子供にとっての父母や、夫婦間、恋人同士の間の承認は、特別で重いものである。あるいは、先のマラソンの例でいえば、評論家からの高い評価と、素人目からの評価とでは、本人にとって意味がだいぶ違う。(4) 承認が一時的な承認で十分なのか、それとも永続的に繰り返さなければならないのか、ということでも承認のかたちは変わってくる。夫婦間、あるいは恋人同士の場合、愛が冷えてしまうということがある。(5) 最後に、承認が一方的なものではなく、評価する側がされる側にも回り、される側がする側に回るという場合があり、それが承認のかたちを一層複雑にしている。

以上、承認がどのようなかたちでなされるのか、素描してみた。しかし、少年たちの存在感の希薄さを考える場合、これだけの道具立てでは不十分である。他者からの承認が「なされる/なされない」には尽きない問題がそこには潜んでいるのである。第一、人間一人の価値を他者がそう簡単に決めることはできないし、その他者といっても、たくさんの人がいて、それぞれ多様な評価の目をもっていて、客観的にその人の価値を決めることなど到底できない。たとえば、学校の成績はさほどでもないが、テレビゲームで才能を発揮する子供の場合を考えてみればいい。大人は学校の成績を見てその子供を評価しないが、子

ヴを念頭におきながら、労働における承認論を展開している。

8 石川准前掲書、59頁以下参照。

供の同世代の友人は、そのゲームの才能の点から評価する。もちろん、制裁としての「村八分」や教室内でのいじめのように、村人やクラスメートなどが一丸となって当人を見下し、「無視」する場合もあるかもしれない。しかし、存在感の希薄さという場合、問題は、評価する人間の側ばかりにあるのではなく、評価される人間の側にもある。つまり、自分自身は、価値ある人間であるとあまりにも強く思いすぎているために、そのとおりに他者は評価してくれないことに容易に傷ついてしまうのである。その結果、自らが他者に注目されないことを普通より強く受け止め、自己の存在感を希薄だと捉えるに到るのである。つまり、自己を「透明な存在」と規定する背景には、その裏腹にその人の自意識の強さを見るべきであろう。先述の神戸における事件の犯人も、「ボクは自分自身の存在に対して人並み以上の執着心を持っている」と書いている。

さて、強度の自意識ゆえに、世の中とごちない関係しか保てない人間の典型を、我々は、ドストエフスキーの『地下室の手記』⁹の主人公に見ることができる。二十四歳の彼は、仕事先の役所で、自分が「露骨な嫌悪の目で」見られていると思い、また同僚たちがあんなご面相や格好でよく人前にでられるものだと考える。「ぼくはむやみに虚栄心が強く、そこで当然、自分自身に対してあまりに厳格であるために、しばしば狂人めいた不満を抱いて自分を眺めることがあり、ときにはそれが嫌悪の念にまで高まったものだった。そのためにぼくは、自分の見方を他のだれにも押しおよぼしていたわけなのだ。たとえ、ぼくは自分の顔を憎み、それを醜悪なものと思い、そこに何かいやしい表情があるとまで疑っていた」(68頁)。強度の自意識が、虚栄心と自己嫌悪を生み出し、また、他者が自分を嫌悪の目で見ていてこむ。同僚たちが自分たちのご面相や格好に自己嫌悪を感じていない様子に不思議がる。当然彼は孤独である。「当時のぼくは、もうひとつ、別のことにも苦しめられていた。ほかでもない、だれひとりぼくに似ている者がなく、一方、ぼく自身もだれにも似ていない、ということである。＜ぼくは一人きりだが、やつらは束になってきやがる＞、ぼくはこう考えて、すっかり考え込んでしまったものだ」(70頁)。このような自意識の姿は、今日の「ひきこもり」を続ける多くの人々にも共通するものがあると言えるであろう。彼らには「人間関係がづらい・分からない・信じられない」という訴えがあるという(「朝日」1997/2/3)¹⁰。そのような人間関係の難しさに対する感覚は、『地下室の手記』の主人公と同じく、強度の自意識に由来するものであろう。しかし、強度の

9 ドストエフスキー(江川卓訳)『地下室の手記』(新潮社・1969年)。同書からの引用は、括弧内頁数で示した。

10 この記事は、塩倉裕『引きこもる若者たち』(朝日新聞社・2002年)に纏められている。引用箇所は、同書23頁。

自意識とは一体、どのようなものなのだろうか。

2 自意識の二重性

イギリスの精神医学者レインによれば、「自意識ということばは、一般的に用いられる場合、二つの意味を持っている。つまり、自分自身による自分自身についての意識性とほかの誰かの観察の対象としての自分自身についての意識性である」¹¹。二重の自己、すなわち「自分自身の目に映ずる対象としての自己」と「他人の目に映ずる対象としての自己」、それぞれを意識しているのが自意識なのである。そして、「自意識的な人間は、実際彼がある以上に、自分は他人の関心の対象だと感じている」とされる。たとえば、街を歩いている人が、人集りに近づくと、こちこちになってしまい、それを避けようとする場合を考えてみればいい。そこには、自分が皆から見られているということに対する恐れがある。見られていることを意識するということは、第一章でも述べたように、評価の対象となっていることを意識するということである。自意識的な人間は、「まなざし」¹²の中で、他者という暴力にさらされていることを痛切に感じるのである。では、前章で述べたような強度の自意識をどのように考えたらいいだろうか。

強度の自意識というと、単に、虚栄心に満ち満ちた、自慢の言葉を垂れ流す、自己顕示欲の強い人間を連想するかもしれない。しかし、彼らの場合、自分が他者によってどのように見えているかは、あまり問題ではない。彼らは他者からの承認をあまり必要としない人間たちである。その意味では、幸せな人たちと言えるかもしれない。もちろん、彼らも自分たちのプライドを傷つけられると、烈火の如く怒るかもしれないが、自己承認の力が強いため、立ち直りも早い。むしろ問題なのは、これとは逆に、この自己承認の力が弱い人間である。今述べたような本当に自己承認だけでやっていけるおめでたい人間を除けば、人間はだれしも、自意識的であり、他者の視線を気にする。しかし、他人がさほど自分には注目しなくても、自分自身の価値にある程度の自信をもっていれば、やっていけるであろう。しかし、自分の価値があまり信じられない人間はむしろ、他人が自分をどう見ているか、評価しているかの方に重点を移すことになる。なぜなら、自分で自分の価値が信じられないが、自分が可愛い、特別な存在だと思いたい。だからこそ、他の人間からお前は価値ある人間だという承認を得たいと願うからである。しかも、繰り返し得たいと思う。

11 レイン（阪本健二他訳）『引き裂かれた自己』（みすず書房・1971年）141頁。レインは『自己と他者』（志貴春彦他訳、みすず書房・1975年）において、精神医学の立場から承認論を展開している。

12 Sartre: l'être et le néant (Gallimard 1943)のLe REGARDの箇所を参照。

自分の主観的な自己承認に客観的な保証、確証を得たいのである。自己評価の低さが、他者の視線を招き寄せている。このような意味で自意識が強度に発達すると、自分が他者にどのように見られているかを極度に意識するようになるのである。

しかし、このように自分の価値に自信をもてず、他者からの承認をつねに必要とするような、不安定な自意識がなぜ生まれるのだろうか。その源は、当人の幼年期に求められる場合が多い。人間は、その時期において、自己愛を形成する。自己とは特別な存在であるという「全能感」¹³が形作られるのである。それは、子供がその誕生から数年間、両親から無条件的な「存在の世話」¹⁴を受けるからである。「かわいいから」とか、「いい子だから」とかいう条件抜きに、存在するというそれだけで、排泄物や食事や病氣、その存在一切の世話を受ける。これが、自分がこの世界の中で価値ある存在であるという自信の源である。逆にいえば、それがうまくなされないために、全能感が形成されず、自意識に不安定さを生みだしているである。そのうまくない場合として次のようなものがある¹⁵。(1) 幼いときに親と引き離される体験をした場合。(2) 子供の欲求に対して、大人が適切な応答を与えていない場合。(3) 親が子供の存在を心から受け入れたり歓迎したりしていない場合。しかし、この「存在の世話」だけが問題ではない。他にも、自意識に問題を抱えるということが起こりうる。それは、子供の置かれている養育環境が、自分のあり方に注意を向けるよう過度の緊張が常に求められるような場合である。たとえば、(1) 親戚の家で育てられるなどのように、遠慮が常に強いられる環境。遠慮とは、「自分の行動を相手はどう思うかを推し量り、自分をおさえる」ことである。(2) 子供が幼いのに、早い時期からのしつけがなされる場合。両親が神経質であったり、世間体を気にしたり、競争心が強かったりする場合、子供の心身の準備が未熟な時期からしつけがなされる。そうしたとき、子供は、親のいうことをただ表面で義務的に果たすような演技をするようになる。(3) 葛藤をうちに含みながらも、表面は幸せな家族を演じている家庭で育ったりする場合。このようなときも、子供は、親の様子に注意し、また自分の行動を注意深く監視して、その幸せな家族の演技を壊さないように、自らも演技しなければならない。これらの場合のように、幼年期から、自分の振るまいが他の人にどのようにうけ

13 フロイトの言葉、たとえば、フロイト「ナルシズム入門」(フロイト『エロス論集』中山元編訳、筑摩書房・1997年) 271頁。小此木啓吾『自己愛人間』(筑摩書房・1992年) 25頁を参照。

14 鷺田清一『悲鳴をあげる身体』(PHP 研究所・1998年) 71頁。勢古浩爾『わたしを認めよ!』(洋泉社・2000年) 66頁以下も参照。

15 以下のさまざまな場合分けは、根本橋夫『人と接するのがつらい』(文藝春秋・1999年) 78-93頁による。

とられるか常に気にしなければならないならば、人はのちには、強度の自意識を形成せざるをえないであろう。

これまで、強度の自意識の発生の源を、その人が育つ幼年期の養育環境の中に見ようとしてきた。この点からすると、近代の核家族化する家族のあり方が、その原因とみなすことができよう。しかしながら、そのみに、問題を帰着させていいだろうか。

3 自尊心をめぐって

ここでは、もう少し広い思想史的な視野の中で、自尊心の評価の浮沈を検討し、そのもっている今日的な意味を探ってみたい¹⁶。

まず西洋古代において、人間の魂の本質に迫った思想家といえば、プラトンであろう。彼の著作のいくつかには、魂の三分説という議論が見られる。『国家』の場合、人間の魂は、理知的部分と欲望的部分、それらと並べて、それらと異なる第三の部分としての「気概 *thymos* の部分」に分けられる (440e10-441c8)。また『パイドロス』では、魂は、理知を御者とし、欲望を悪しき性質の馬、気概をよき性質の馬とする二頭立ての馬車にたとえられる (246a6-b5)。しかし、後者の場合、気概はなぜ欲望と並べて馬とたとえられるのだろうか。『国家』では、プラトンの代弁者ソクラテスが、「気概は、欲望とは独立した部分か同種族か」を問いかける (439e3-4)。対話の相手アデイマントスは、それを欲望の一種と見なそうとする。それに対してソクラテスは、レオンティオスという男の話を引き合いに出す。その男は、死体をみたいという欲望に駆られ、それを実行したとき、自らに怒りを覚える。その怒りは、不正なことをした自分に対する義憤とでもいうべきものであろう。「レオンティオスはみずからを尊厳と自制心に満ちた態度で振る舞えるタイプの人間だと信じており、みずからの自尊心に比べきれないときには、自分に対して腹を立てた」¹⁷。ここには、食欲や性欲等に代表される即物的欲望とは違い、自尊心に関わる高次の人間的欲求のあり方が示されている。同一の欲求が二つの働きを同時にすることはありえないから、気概は、欲望と似た欲求でありながらも、それとは独立の部分であり、理知的部分の味方をして働くものだとされる。また、気概が理知と異なる理由として、気概の部分は、理知のようにあとから身に付くものであるのとは異なって、子供のときから備わっているという点があげられ、気概は、養育の仕方次第でよくも悪くもされるということが指摘

16 以下の思想史的な叙述の大枠は、フランシス・フクヤマ『歴史の終わり』(渡辺昇一訳、三笠書房・1992年)の第三部によっているが、細かい肉付けは、筆者による。

17 フクヤマ前掲書、中巻132頁。人名の表記の仕方をプラトンのテキストにしたがって変更した。

されている (441a7-b1)。

このようなプラトンの気概の考え方は、彼の弟子であるアリストテレスにおいても見ることができる。まず彼の場合、プラトンとは若干異なり、魂は、「植物的部分」(人間の生命維持に関わる部分)と「欲求的部分」と「理知的部分」の三つに分けられる (1102a26-1103a3)¹⁸。その欲求が、「習慣づけ」(1103a17)次第で、超過した状態にも、不足した状態にも、また中庸の状態にもなる。プラトンの気概に相当するのが、アリストテレスの場合、「矜持 megalopsychia」(1107b21-23, 1123a34-1125b35)であるが、これは、名誉に関わる欲求であり、この欲求がその人の本当の価値以上に名誉を欲するとすれば「倨傲」、以下にしか欲しないとすれば「卑屈」、自分の価値通りに自分がそれに値すると感じる人が矜持の持ち主である¹⁹。このようにアリストテレスも、プラトンと同じく、自尊心を人間の欲求の中に位置づけていると言える。しかも、興味深いのは、やはりプラトンと同じく、即物的な欲求と異なった高次の人間的欲求として位置づけている点である。

「矜持ある人は些細なことのために危険をおかすとか、危険を愛するとかいうふうの人ではないが、大きいことのためには危険をも恐れない人であり、危険をおかすという段になると彼は、<どうにもして生きている>という価値を認めないから、生命を惜しまないたちの人である」(1124b6-9)。つまり、矜持ある人は、命を惜しんで、平々凡々たる生活の中に生きるよりも、大きな目的のためならば、命を賭するタイプの人間だとされるのである。また、彼は、「実りの多い実益のあるもの」よりは、「うるわしくて実りなきもの」を所有したとされる (1125a11-12)。名誉はまさに実利に乏しいが、うるわしい事柄であろう。ここには、実利を超えた名誉などのために、命の危険をも顧みず、生きる人間の姿が描き出されているのである。このような矜持は、他のものに関わる欲求のすべてのあり方において卓越していて (kalokagathia) 初めて得られるものであり、あらゆる卓越性(いわゆる徳 arete)の「冠飾り (kosmos)」(1124a1)のようなものである、とアリストテレスは述べている。

古代のこれら二人の思想家においてはっきり見られるように、自分の価値に見合った自尊心をもつことは、当然のことと見なされている。しかも、それらの自尊心は、即物的な欲求を越えた高次の人間的欲求に結びついている。正義のためなら命を賭すことも厭わなといったものである。しかも、それは養育の中で培われていくものという点でも両者は

18 アリストテレス『ニコマコス倫理学』による。引用は高田三郎訳(岩波書店・1971年)に従った。
19自分の価値がとても小さいものであれば、いくら自分の価値に見合った仕方でも自己評価していても、この名称(大きい魂)には似つかわしくないから、この名称は不適切と言われる。

共通している。ところが、近代の自然法思想を代表するホッブズにおいては評価がまったく逆転するのである。次にこれを見てみよう。

ホッブズは、人間を自然状態においた場合、人間は互いに争いを始めるという。しかし、この「万人の万人に対する戦争」(185)²⁰の原因は何だろうか。単に物質的なものを巡って争いが展開されるのだろうか。そうではない。彼自身が指摘するように、それは自尊心、虚栄心と深い関わりのもとに闘いが始められるのである。「自然は人間を心身の諸能力において平等につくった。…この平等性が信じがたいものであるとするのは、おそらくは人が自分の知恵について抱く自惚れである。大部分の人間は、自分を自分以外のほんの少数の、名声があると自分と意見が一致するとかによって是認している人々を除く他の一般大衆に比べて、自分をはるかに知恵を抱いていると考えている。つまり多くの人が自分より知力に富み、雄弁で知識があることを認めながらも、しかもなお、自分と同じ程度に賢明な人間が大勢いると信じようとししないのが人間の本性である。…その能力の平等から、目的達成に際しての希望の平等が生じる。それゆえ、もしも二人の者が同一の物を欲求し、それが同時に享受できないものであれば、彼らは敵となり、その目的に至る途上において、互いに相手を滅ぼすか、屈服させようと試みる」(183-184)。本来平等でありながら、他の人間より自分は優れていると考えるその虚栄心が人間同士を泥沼の闘いへと導く。他の個所でも、争いの三つの原因の中に虚栄心は含まれている。「人間だれしも自己評価と同じ高さの評価を仲間に期待する。そして軽蔑とか過小評価とかのどのようなしるしに出会っても、彼らには害を与え、また他の者にはこれを見せしめにすることによって、彼らからより大きな評価を引き出そうと努力する。…人間の本性には、争いについての主要な原因が三つある。第一は競争、第二は不信、第三は自負である。第一の競争は、人々が獲物を得るために、第二の不信は、安全を、第三の自負は名声を求めて、いずれも侵略を行わせる。…第三は一語、一笑、意見の相違、その他過小評価のしるしになる些末事に関して、それらが直接に自己の人格に向けられたか、間接に自己の親戚、友人、国民、職業あるいは名称に向けられたかを問わず、暴力を用いさせる」(185)。自分自身の自尊心が傷つけられることがなによりも、人間同士の争いの原因だというわけである。しかし、このような自然状態は、理性の命ずる法則、すなわち自然法によって終わりを告げる。なかでも最も重要な法は自己保存のためになら何をしてもいいという自然権の放棄であるが、その自然法の九番目には、当然、他人を平等と見なすという法がたてられている。「第九の

20 引用箇所については Hobbes: *Leviathan*, Penguin Books 1985の頁数を括弧内数字で示した。邦訳は、『世界の名著第28巻：ホッブズ』（中央公論社・1979年）に従った。また、長尾龍一『リヴァイアサン』（講談社・1994年）、73-74頁、205頁以下を参照。

自然法として私は次のものを置く。〈各人は他人を生来自分と対等の者と認めること〉。この戒律の破戒が〈高慢〉である」(211)。ホッブズの描く国家の中では、すべての国民は平等であると認めあうことになり、自尊心を抱くことすらできないであろう。同じイギリスの自然法思想家ロックの場合は、自然状態は、戦争状態ではなく、自然法の支配する世界であり、すべての人間は互いに平等である²¹。ここにも自尊心の入り込む余地はない。ただ所有権を確保するためにこそ、契約を結び、社会状態に入るとされる。このことからすると、近代の思想家たちは、プラトン以来の魂の三分説を理性と欲望の二分説に変容させてしまったようにみえる。

以上見てきたところでは、近代の平等思想と自尊心とはあまり相性がよくないと考えられる。自尊心を抱き、それを表だって表明することは、社会の成員の平等の原則を犯すからである。しかし、別の可能性の道はないのだろうか。次に、自尊心に別の意味を付与しようとした近代の思想家たちに目を向けてみよう。

まず、同じ社会契約論者であるルソーは、自尊心を別の仕方では考えている。『人間不平等起源論』²²によれば、人間は文明に毒されていない自然状態において、自己愛（自己保存）とあわれみの感情をもっている（71頁以下、または180頁以下）。ところが、私有が始まり、不平等社会が進行するにつれて、承認欲望としての自尊心（利己心）が生じてくる。これは、ホッブズやロックと同じく、社会悪の源と見なされる（93頁以下、または180頁以下）。しかし、ルソーは『社会契約論』²³において、ホッブズやロックのように自尊心を消し去ろうとしない。「ルソーはプラトンに従い、気概をある意味で民主的かつ平等な共和国における公共心の基礎にしようと考えた。『社会契約論』に示された正当な政府の目的は、私有財産や個人の経済的利権の保護ではなく、自然的な自由の類似物、すなわち一般意志を社会のなかで実現することであった。…共和制国家の市民たちの個人的な意志で構成されている一般意志は、自己決定と自己主張の自由に満足を見出す単一かつ巨大な気概に満ちた個体と考えることができよう」²⁴。ルソーの「一般意志」においては、「各人は自己をすべての人に与えて、しかも誰にも自己を与えない」（30頁）のであり、それは、「道徳的自由」（37頁）とも呼ばれている。それは、カントのような意味での、すなわち、

21 ロック『市民政府論（国政二論後編）』「第二章自然状態について」を参照。

22 ルソー『人間不平等起源論』からの引用は、本田喜代治・平岡昇訳（岩波書店・1972年）による。同書からの引用は、括弧内頁数で示した。

23 ルソー『社会契約論』からの引用は、桑原武夫・前川貞次郎他訳（岩波書店・1954年）による。同書からの引用は、括弧内頁数で示した。

24 フクヤマ前掲書、中巻260頁。

普遍的な自己立法者としての自分が自己決定したものに従うという意味での「自律」としての自由である。このような意味の自由は、続くヘーゲルにおいても受け継がれている。

ヘーゲルの著作『精神現象学』は、「自意識」を論じた章（Bd.3, 137-177）の中で、承認論を展開している²⁵。最初の自意識のかたちは、欲望、つまり、食べたい、飲みたいというような即物的な欲望である。しかし、これは、他者の存在を前提しており、他者なしでは自分がいられないこと、他者に依存していることを露呈する。いわば他者に引きずり回される欲望であり、それはいつまでも自立的たりえない。そうした非自立的な欲望としての自意識が真に自立的たりうるのは、その欲望が他の欲望と関わる場合においてのみである。つまり、他の欲望が自分に奉仕してくれる場合である。しかし、当然、他の欲望も、相手を自分に奉仕させようとする。ここに、互いが互いを自分に屈服させようとする戦いが生じる。ホッブズの描くような戦争状態である。しかし、この戦いの中で、最終的に勝利するのは、自らの命に執着しない側であり、自分の命に執着する側は、その風下に立つことになる。即物的欲望は、高次の人間的欲求に敗退すると言い換えてもいい。自分が生を危うくしても、承認をめざすということがあってのみ、この闘争に勝ち抜き、他の自意識を自分の奴隷とする主人となることができるのである。ここに見られるのは、プラトンやアリストテレス以来の、気概にみちた人間的欲求を重視する考え方である。

しかし、これだけをとってみれば、ヘーゲルは単に古代の思想をよみがえらせただけに留まるし、古代の奴隷制の成立を承認概念のもとに描き出しているだけだとも受け取ることができる²⁶。しかし、ヘーゲルの本領はこれからである。このような主人と奴隷の承認関係は、いずれは逆転するのである。なぜなら、奴隷は、最初、自らの生に執着したために、主人の風下に立つのであるが、主人の欲望を満たすために労働することによって、次第に自分を自分の欲望から切り離すことができるようになり、彼の精神に内面的な深みを有するようになるからである。奴隷は、「豊かな自意識」となるのである²⁷。このような逆

25ヘーゲルからの引用は、G.W.F.Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970.による。引用箇所は、その巻数と頁数を括弧内数字で示した。

26「ちょうど今私が述べた立場に関して起こるかもしれない誤解を予防するために、われわれはここでなお、承認のための闘争は極端にまで誇張された上述の形式においては、ただ人間が個々人として存在している自然状態において起こることができるだけであり、それに反して市民社会および国家にとっては依然として疎遠なものである、という注意を与えるべきである。なぜかといえば市民社会および国家においては、あの闘争の成果を形成しているもの（すなわち承認されているということ）がすでに現存しているからである」（Bd.10, 221、引用は船山信一訳に従った）。これを見ると、生死をめぐる闘争が市民社会や国家成立以前の自然状態において起こったものであるということになる。

27 拙論「ヘーゲル哲学に於ける自己意識の問題性—『精神の現象学』を手掛かりにして」（京大

転は、西洋の歴史の流れを、古代において成立した奴隷制の解体過程として捉えたものといえる。「特定の人々が自由であることを知る」ギリシア・ローマ時代から「すべての人が人間それ自体として自由であることを知る」ゲルマン世界への歴史の展開である（Bd.12, 32）。しかし、このことは、気概に満ちた人間が奴隷によって逆転されてしまうということを意味し、古くはプラトンの『ゴルギアス』に登場するカリクレス、近代のニーチェと軌を一にして、弱者のイデオロギーが強者に勝利したことを指し示すものと見なされるかもしれない。しかし、ヘーゲルの場合、主人にとってかわった奴隷がもはや即物的欲望に囚われた単なる奴隷ではないことに着目すべきである。奴隷はもはや、自分の生命の維持に汲々とする人間ではなく、自分の欲望から自分を切り離し、労働を通してこの世界を変えていく主体なのである。彼は、野蛮な戦闘において命を賭けて戦うのではなく、自分の自然的欲望を越えて生きる自律的かつ自由な主体となっている。

このように、ルソーやヘーゲルの国家論の中では、気概が市民の道徳的な力に結合しているといえる。さらにいえば、このような両者の結合は、意外にも、ロックの政治思想を引き継いだはずのアメリカ建国期の「ザ・フェデラリスト」においても試みられている²⁸。アメリカという国の底力の由来はそのあたりにあると言えるかもしれない。他方、日本はどうかといえば、こちらは、伝統的に和の精神を尊び、人よりぬきんでて目立つことを嫌うし、人より優位に立ちたいという感情を表に出すと、それは目立ちたがりだと非難されたり、あるいは、それははしたないことだと教えられたりする。そして、それを近代の平等思想が後押しをしている形になっている。ところがその一方で、今日の日本社会は、実質的には競争社会であり、他の人間との競争にうち勝つことが求められている。このことがダブルバインド（二重拘束）的に我々を縛っているのではないだろうか²⁹。他者との競争に晒されながらも、ひとは、自分の自尊心を表だって外に向かって表すことができず、自尊心は内面に屈折せざるをえない。自分の誇りを自由に発露することは社会の調和を乱すものとして退けられるのである。正義や義憤とかと結びついた気概は陰を潜め、欲望とそれに従属する小才のみが横行している。あるいは、屈折した自尊心は、強度な自意識として、歪んだ顕れ方をしているように見える。これが日本社会の現状のように

学哲学論叢刊行会編『哲学論叢』第17号・1990年）を参照。

28 たとえば、『ザ・フェデラリスト』（岩波書店・1999年）収録の「第十篇・派閥の弊害と連邦制による匡正」（筆者マディソン）論文55頁を参照。「自己愛」から派閥が生じることが人間本性の点から必然だと言われるが、これが連邦制によって抑制されるとマディソンは考える。

29 グレゴリー・ベイトソンの用語。二つの相反する要求の間に引き裂かれて動きがとれなくなってしまう怖さを理論化し、統合失調症（精神分裂病）の病因論として出されたもの。レイン『自己と他者』177頁以下を参照。

思われる。

4 承認と複線社会

現代の我々はさしあたり、ホッブズやヘーゲルの描くような命を賭した闘争には無縁である。しかし、そういう我々も日常的な承認がうまく機能しなくなると、他者との摩擦が生じてきて、相手を自分と斬り結ぶ関係にあるものと感じるし、承認をめぐる見えない戦いがそこに生まれる。そのような人間関係の軋轢は、人が人と関わっていくなかで、否応なく生じてくるものである。しかも、現代のように社会が複雑化してくると、ますます日常的な承認がうまく機能しなくなるであろうし、その軋轢からのストレスからの「癒し」が求められることになる。これが今の日本社会の「生きづらさ」であろう。だからこそ、人は、このような軋轢の生ずる機会を少なくするために、自らの小宇宙の中に引きこもるのかもしれない。では、どうすればいいのだろうか。

第二章で見たように、近代の核家族化した家族制度に一つの問題があると考えられる。しかし、子育てに絶対的なマニュアルがあるわけではなく、親の深い思慮のもと、子供それぞれの資質・性格に応じて「レスボスの柔軟な定規」で対応するしかない³⁰。人間関係に過敏になるような強度の自意識を生まないように、子供の中に一方で「全能感」を育て、他方で自立心を養うという、難しい舵取りが親には課せられているように思われる。しかし、もう一つの問題は、子供が家庭から外に出て、学校や会社などの社会の中で揉まれるようになって、自分の活動に対して自尊心を抱きにくいということにある。その理由は、第三章の中で見たように、平等思想に後押しされた伝統的な和の精神と、競争社会との間のダブルバインドにあると思われる。みな横並びで仲良くせよという命令と競争せよという命令の間の板挟みになって、人は、自らの自尊心のやり場にこまっているのである。

たしかに競争社会一本にすれば、この二重拘束は、解かれるかもしれない。しかし、私たちの社会には、さまざまな差別が現に存在し、マイノリティの立場に甘んじざるをえない人々がいる。また1997年の男女雇用機会均等法改正にもかかわらず職場環境における女性の地位は低い。あるいは、日本社会の不平等化を指摘する学者もいる³¹。このような中で自由尊重主義（Libertarianism）を唱えることは、ますます社会的不平等を広げるという

30 この言葉は、アリストテレスやヴィーコによって用いられたもの。拙論「教養の理念をめぐる」（京都大学文学部哲学研究室紀要 PROSPECTUS No.1・1998年）を参照。

31 拙論「クルマ社会と人間」（京都大学文学部哲学研究室紀要 PROSPECTUS No.4・2001年）の注35を参照。

意味合いを帯びてこざるをえない。このような意味で日本国憲法の第十四条の「法の下
の平等」はそれを阻止する重要な役割を担った理念といえる。では、平等にどのような意味
合いを込めればいいのだろうか。

アメリカの政治学者フランシス・フクヤマはその著『歴史の終わり』で、ヘーゲルの承
認論を高く評価しながら、ヘーゲルの平等についての思想を次のように考えている³²。「キ
リスト教が自由の理念を実現する最後から二番目の形態（最後の形態はリベラルな民主主
義）となったのは、ヘーゲルによれば、この宗教が人間の道徳的選択あるいは信仰の力に
もとづいて、神の前では万人があまねく平等だとする原理をはじめてうち立てたからだ。
つまり、キリスト教では人間は自由であるとされ、しかもその自由はホッブズの説く肉体
的束縛からの自由などという形式的なものではなく、善悪の判断における道徳的自由のこ
となのである」。これによれば、ヘーゲルの考える平等は、ホッブズやロックが考えたよ
うな天賦の才の平等性ではなく、道徳的選択の能力の等しさと見なされている。第三章の
ヘーゲルに関する議論で見たように、自分が善しと思うことを実行し、またその責任を負
うという自律的な人間のあり方である。それには当然、自らがなそうと思ったことをなし
たという誇りも伴う。このような誇りや気概とむすびつきうる平等思想こそが、今日必要
とされているのではないだろうか。

しかし、たとえ、自らが善しと思ってやったことでも、たとえ自分で誇りをもってやっ
たとしても、それが他者に認められなければ、その誇りはしぼんでしまうかもしれない。
そこで最後に、価値基準の複線化ということを主張したい。人間の活動の喜びは、単に、
自分の仕事に自己満足することだけにあるのではなく、他者からの評価を得ることにある
³³。しかし、その評価の基準が単一であるならば、その評価の白黒がはっきりついてしま
い、敗れ去った者は、退っ引きならないところに追い込まれてしまう。例えば、現在、子
育てをする母親たちの評価は、子供がどの学校に入るかで決まってしまう。「子供の育ち
が（母親の）通信簿」（「朝日」1999/12/1）なのである。専門の母親たちは、それ以外に自
分を相対化する視点がなく、密室の中で子育てをしながら、次第に追い込まれていく。東

32 フクヤマ前掲書、中巻186頁。しかし、ヘーゲルは、精神の自由は語るが、彼の国家論の中には
平等思想は、ほとんど登場しない。彼の場合、平等は、しばしばローマの法状態と結びつけて語ら
れる。ローマ市民の法の下での形式的同等性という意味合いであり、抽象的なものである。フクヤ
マの解釈は、ヘーゲルの解釈者アレクサンドル・コジェーヴに拠ったものであるが、その当否につ
いては、ヘーゲルのテキストの上からの検討が必要であろう。また、ヘーゲルのいう「自由の実現」
の最終の形態をリベラルな民主主義と考えるのは、いうまでもなく、フクヤマのオリジナルな思想
である。

33 今村仁司前掲書、128頁以下を参照。

京都文京区で起こった女兒殺害事件もそのような母親の歪な存在証明の顕れである。したがって、敗者が復活できる余地は、その評価基準の多様化にあると思われる。つまり、自分を相対化できる視点の確保である。子育てというある意味で誇らしい仕事に従事しているにもかかわらず、それが承認されないという社会の価値基準の貧困さが問題である。これは、もちろん子育てのみならず、会社や学校などで活動している他の人々についてもいえることである。社会の中でどのようにして誇りをもつことができるか、それは、承認と密接に絡まり合った問題であり、「複線社会」（「朝日」2002/8/20）という豊かな価値基準をもった社会においてこそ解決可能な課題とすることができるであろう³⁴。

（大学非常勤講師）

34 ここから各論に入るが、むしろここがさまざまな困難を抱えている。それぞれの分野でどのような価値基準の複線化が可能なのか、これに答えられなければ、以上の議論は画餅に終わるであろう。